VISIT…

МИШЕЛЬ ФУКО

О начале герменевтики себя[1]

Осенью 1980 года Мишель Фуко посетил несколько городов и университетов США. Он прочитал ряд лекций в Дартмутском колледже, в Калифорнийском университете в Беркли и в Принстонском университете, а также провел одномесячный семинар и прочитал публичную лекцию в Нью-йоркском университете. Две публикуемые здесь лекции были прочитаны в Дартмуте 17 и 24 ноября 1980 года под названиями «Субъективность и истина» и «Христианство и исповедь». Фуко читал эти лекции по собственноручным записям на английском языке. Первоначальную расшифровку и редактирование лекций осуществил Томас Кинан. Я внес лишь незначительные изменения, чтобы подчеркнуть их устный характер, воспользовавшись магнитофонными записями, предоставленными Службой учебных услуг и образовательных исследований Колледжа Дартмута; все примечания были добавлены в процессе редактирования. Незадолго до этого (20 и 21 октября) в Беркли Фуко представил приблизительно тот же самый материал в качестве Ховисонских лекций. Я добавил в примечания некоторые выдержки из Ховисонских лекций, чтобы дополнить публикуемый здесь текст, за что хочу поблагодарить Пола Рабиноу, который содействовал мне в этом. (Например, в одной из лекций в Беркли Фуко замечает, что «название этих лекций могло бы, и должно бы, быть „О начале герменевтики себя“», — желание, которое я принял за руководство.) В некоторых случаях лекции пересекаются с другими опубликованными работами Фуко, о чем я упоминаю в примечаниях.

Предлагаемые лекции знаменуют переход в работе Фуко от изучения систем отношений власти («Надзирать и наказывать» и 1 том «Истории сексуальности») к изучению производства этической субъективности (2, 3 и 4 тома «Истории сексуальности»). Если добавить сюда ранние работы по истории систем мысли («Безумие и цивилизация», «Рождение

[1] Foucault M. About the beginning of the hermeneutics of the self // Political Theory, 1993, 21(2), p. 198–227.

клиники», «Порядок вещей» и «Археология знания»), то посредством данного перехода Фуко приступает к завершению анализа трех осей опыта: истины, власти и этики. Темы, обсуждаемые в публикуемых ниже лекциях, появятся позже во 2 и 3 томах «Истории сексуальности» — работах, незаслуженно игнорируемых большинством теоретиков политики. В одном из поздних интервью, посвященных их выходу в свет, Фуко, отвечая на вопрос о том, писал ли он свои последние книги «для» современных освободительных движений, сказал, что писал эти работы не «для» них, а «в качестве функции нынешней ситуации». О втором томе, «Использовании удовольствий», в основном посвященном «сексу», он сказал, что проблема современных освободительных движений похожа на ту, которую он рассматривал в своей книге о древней Греции: выработка этики на основе секса. В третьем томе, «Заботе о себе», можно увидеть (по крайней мере, отчасти) описание того, каким образом следует адаптировать и контролировать власть, отправляемую медицинскими, квазимедицинскими и моральными экспертами в эпоху эпидемии СПИД. Наконец, четвертый том, «Признания плоти», завершенный, но до сих пор не опубликованный, посвящен раннехристианской сексуальной этике. О его значимости для тех проблем, которые волнуют нас сегодня, свидетельствует дискуссия (записанная на пленку, но не приведенная здесь), развернувшаяся между Фуко и аспирантом-геем после одной из публикуемых лекций. Аспирант поставил под вопрос одобрительное отношение Фуко к книге Джона Босуэла «Христианство, социальная терпимость и гомосексуальность» (John Boswell, «Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality», Chicago, 1980), указав на очевидную враждебность католичества к гомосексуальности и сексуальности в целом. Фуко возразил, что антисексуальная иудеохристианская мораль — опасный миф, который опровергается историческими свидетельствами и служит определенным политическим целям. Скорее, сказал Фуко, в плане сексуальности важно то, что христианство положило начало новой установке людей в отношении не столько сексуальных актов и кодекса сексуальной этики, сколько самих себя, и это новое отношение людей к ним самим, необходимость тщательного поиска и открытия истины о себе, а также последующей вербализации этой истины для других, повлияло на отношение людей к сексуальности. Фрейдовский дискурс сексуальности, как и дискурс саморазоблачения, выступающего формой исцеления словом, вполне различимы в тех «малых истоках», которые анализируются в двух предлагаемых лекциях.

Значимость этих лекций для политической теории отмечается Фуко в конце второй из них: «Одной из главных политических проблем современности является... политика нас самих». В данных лекциях прослеживается генеалогия себя: ее конституирование посредством непрерывного анализа собственных мыслей в соответствии с герменевтическим принципом удостоверения в том, что они действительно свои, а также воспроизводство и социальное подтверждение Я путем посто-

янной вербализации для других людей результатов такой саморасшифровки. В другой работе («История сексуальности», том 1) Фуко уже проанализировал, каким образом техники, берущие начало в христианской исповеди, позволяют создавать и контролировать Я в рамках отношений власти, конституирующих современные общественные институты. Политика нас самих означала бы признание того, что если Я — «не более, чем исторический коррелят технологии», создавшей его, то цель — избавиться от «жертвы, которая с этими технологиями связана». Эта жертва двояка: она предполагает создание позитивного основания для Я посредством процедур, одновременно делающих нас послушными социальному контролю и зависимыми от него, а также производство и последующую маргинализацию любых категорий людей, которые не соответствуют «норме», утверждаемой этим основанием. Мы можем избавиться от навязанной нам жертвы с помощью того, что Фуко называл «критической онтологией нас самих», которая, писал он, «является сразу и историческим выявлением пределов, которые нам поставлены, и попыткой их возможного преодоления... в старании подвергнуть историко-критическую рефлексию испытанию в конкретной практике»[2].

Марк Бласиус
Городской университет Нью-Йорка

Субъективность и истина

В опубликованном в 1840 году труде, посвященном моральному исцелению безумия, французский психиатр Лере рассказывает о способе, которым он лечил одного из своих пациентов, — лечил и, как вы догадываетесь, разумеется, вылечил. Однажды утром д-р Лере отводит г-на А., своего пациента, в душевую. Он заставляет больного вспомнить подробности своего бреда.

— Всё это, — говорит доктор, — лишь безумие. Обещай мне больше в это не верить.

Пациент колеблется, но затем дает обещание.

— Этого мало, — отвечает доктор. — Ты уже давал подобные обещания и не выполнял их. — И доктор включает холодный душ над головой больного.

— Да, да! Я сумасшедший! — кричит пациент.

Душ выключается, и дознание возобновляется.

— Да, признаю, что я сумасшедший, — повторяет пациент, добавляя: — Признаю, потому что вы меня заставляете.

Снова душ. Новое признание. Допрос повторяется.

[2] Фуко. Что такое Просвещение? // *Интеллектуалы и власть*. Т. 1 / Пер. С. Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С. 358. — *Прим. перев.*

— Но поверьте же, — говорит пациент, — я слышал голоса и видел вокруг бесов.

Снова душ.

— Ладно, — говорит г-н А., пациент, — признаю. Я сумасшедший; всё это было безумие[3].

***

Заставить человека, страдающего душевным заболеванием, признать, что он безумен, — чрезвычайно древняя процедура. Все представители старой медицины — до середины девятнадцатого столетия — были убеждены в несовместимости безумия и его признания. Например, в сочинениях семнадцатого и восемнадцатого веков содержится масса примеров того, что можно было бы назвать терапией истиной. Безумец исцелится, если кто-то покажет ему, что его бред не имеет никакого отношения к действительности.

Но, как видите, Лере использует совершенно другую технику. Он не пытается убедить своего пациента в ложности или неразумности его идей. Доктору безразлично, что творится в голове г-на А. Лере, он добивается конкретного акта: открытого заявления «Я сумасшедший». Здесь легко заметить перенос в психиатрическую терапию процедур, которые длительное время использовались в судебных и религиозных институтах. В западном мире сознательное произнесение вслух истины о самом себе — я имею в виду признание — с давних пор считалось либо условием искупления грехов, либо существенным элементом осуждения виновного. Причудливая терапия Лере может быть рассмотрена как эпизод в ходе прогрессирующего отождествления вины и безумия. Но я бы хотел использовать ее скорее в качестве отправной точки для более широкой рефлексии практики признания и повсеместно принимаемого в западных обществах постулата, гласящего, что для собственного спасения необходимо как можно точнее знать, кто ты такой, а также — нечто совершенно иное — максимально откровенно сообщать об этом знании другим людям. Анекдотический случай Лере — лишь один из примеров странных и сложных отношений, установившихся в наших обществах между индивидуальностью, дискурсом, истиной и принуждением.

Чтобы обосновать внимание, которое я уделяю столь, на первый взгляд, специализированному предмету, я ненадолго вернусь назад. Все это в конечном итоге служит для меня лишь средством, при помощи которого я собираюсь выйти на гораздо более широкую тему — генеалогию современного субъекта.

[3] См.: François Leuret, *Du traitement morale de la folie* (Paris: J. B. Bailliere, 1840) и Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, 3rd ed. (Paris: PUF, 1966), p. 85–86; *Mental Illness and Psychology*, transl. by Alan Sheridan (New York: Harper & Row, 1976), p. 72.

Перед Второй мировой войной, и в еще большей степени — после нее, философия во Франции и, думаю, во всей континентальной Европе была по преимуществу философией субъекта. То есть философия ставила своей целью *par excellence* сделать смыслопорождающего субъекта основанием любого знания и принципом любой сигнификации. Своей важностью вопрос смыслопорождающего субъекта был обязан, безусловно, влиянию Гуссерля — во Франции были известны в основном лишь его «Картезианские размышления» и «Кризис»[4], — но центральное положение субъекта было связано так же с институциональным контекстом. Французский университет в силу того, что философия начиналась с Декарта, мог развиваться только в картезианском ключе. Но мы должны учитывать и политическую конъюнктуру. На фоне абсурдности войн, кровопролития и деспотизма казалось, что именно индивидуальный субъект должен сообщать смысл своему экзистенциальному выбору.

После войны, с наступлением покоя и отстраненности, акцент на философском субъекте перестал казаться таким уж самоочевидным. Стало невозможно избегать двух прежде скрытых теоретических парадоксов. Первый заключался в том, что философия сознания не сумела построить философию знания, в особенности — научного, а второй — в том, что парадоксальным образом подобная философия смысла не учла формирующие механизмы сигнификации и структуру знаковых систем. Конечно, я отдаю себе отчет, что в этот момент существовала еще одна форма мышления, которая претендовала на выход за рамки философии субъекта, — это был, разумеется, марксизм. Не стоит говорить — а сказав, мы сделаем это еще более очевидным, — что ни материализм, ни теория идеологий не смогли предложить теорию объективности или теорию сигнификации. Марксизм заявил о себе как о гуманистическом дискурсе, способном заменить абстрактного субъекта апелляцией к реальному, конкретному человеку. В то время стало ясно, что марксизм несет в себе фундаментальную теоретическую и практическую слабость: гуманистический дискурс затушевывал политическую реальность, которую марксисты этого периода несмотря ни на что поддерживали.

Сегодня, оглядываясь назад с высоты прошедших лет, — вы, по-моему, называете это «быть крепким задним умом» — я вижу, что существовало два возможных пути преодоления философии субъекта: во-первых — теория объективного знания, во-вторых — анализ знаковых систем, или семиология. Первым путем пошел логический позитивизм, вторым — некоторые школы лингвистики, психоанализа и антропологии, обычно объединяемые под рубрикой структурализма.

[4] Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, trans. by Gabrielle Peiffer and Emmanuel Lewis (Paris: Arman Colin, 1931); *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by Dorian Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973); *Картезианские размышления* / Пер. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, Ювента, 1998.

Но я не избрал ни одного из этих направлений. Должен заявить раз и навсегда: я не структуралист и, признаю с надлежащим сожалением, я не аналитический философ — никто не совершенен. Я попытался нащупать иной путь. Я попробовал выйти за рамки философии субъекта посредством генеалогии этого субъекта, изучая историческое конституирование субъекта, которое привело к появлению современного концепта Я. Не всегда это было легко выполнимо, поскольку большинство историков предпочитают историю социальных процессов[5], а большинство философов — субъекта без истории. Но это не помешало мне, с одной стороны, использовать тот же материал, что и некоторые историки социума, и, с другой, признать свой теоретический долг перед такими философами, как Ницше, которые поставили вопрос об историчности субъекта[6].

[5] «в которых общество исполняет роль субъекта» [Ховисон].

[6] «Это что касается проекта в целом. Теперь несколько слов о методологии. В данном типе исследований привилегированной точкой зрения выступает история науки. Это может показаться парадоксальным. В конце концов, генеалогия себя не принадлежит полю научного знания, как если бы не существовало ничего, кроме того, что рациональное знание могло бы нам рассказать о нас самих. История науки, будучи, несомненно, важной испытательной площадкой для теории знания и для анализа знаковых систем, также является плодотворной почвой для изучения генеалогии субъекта. Тому есть две причины. Все практики определения и преобразования субъекта сопровождаются формированием определенных типов знания, на Западе же знание по многим причинам организуется вокруг форм и норм, которые более-менее научны. Есть и еще одна причина, возможно, более фундаментальная и более специфичная для наших обществ. Я имею в виду, что одно из главных моральных обязательств для любого субъекта — познавать себя, высказывать истину о себе и утверждать себя в качестве объекта познания как для других людей, так и для себя. Обязательство истины, налагаемое на индивидов, и научная организация знания — таковы две причины, по которым история знания образует привилегированную точку зрения для генеалогии субъекта.

Отсюда следует, что я пытаюсь заниматься не историей наук в целом, а лишь историей тех из них, которые конструировали научное знание о субъекте. Еще одно следствие: я не пытаюсь измерить объективность этих наук или выяснить, могут ли они стать универсально валидными. Это задача эпистемологического историка. Скорее, я разрабатываю историю науки, т. е. в некоторой мере регрессивную историю, которая пытается выявить дискурсивные, институциональные и социальные практики, лежащие в основе этих наук. Это археологическая история. Наконец, третье следствие: данный проект призван выявить момент превращения указанных практик в последовательные рефлексивные техники, преследующие определенные цели, момент порождения этими техниками специфического дискурса, который отныне воспринимается в качестве истинного, момент, в которой они начинают соотноситься с обязательством искать истину и высказывать истину. Словом, цель моего проекта — построение генеалогии субъекта, метод — археология знания, а область анализа — то, что я называю технологиями. Я имею в виду артикуляцию определенных техник и определенных типов дискурса о субъекте.

Я бы хотел добавить еще несколько заключительных слов о практической значимости подобной формы анализа. Хайдеггер мог объяснить объекты, утрату За-

До настоящего времени я осуществлял этот общий проект двумя способами. Во-первых, я обращался к современным теоретическим построениям, касающимися субъекта в целом. В одной из своих предыдущих книг я попытался проанализировать теории субъекта как говорящего, живущего, трудящегося существа[7]. Кроме того, я имел дело с более практическим пониманием, вырабатываемым в таких институтах, как больницы, психиатрические лечебницы и тюрьмы, где определенные субъекты становятся объектами знания и в то же время — объектами господства[8]. Теперь я хочу исследовать формы понимания субъектом самого себя. Эти формы самоосмысления, мне кажется, важны для анализа современного опыта сексуальности[9].

Однако, взявшись за последний проект, я был вынужден изменить свой подход в нескольких важных аспектах. Если позволите, я немного покритикую самого себя. Опираясь на некоторые высказывания Хабермаса, можно выделить три основных типа техник, существующих в человеческих обществах: техники, позволяющие производить, преобразовывать, манипулировать вещами; техники, позволяющие использовать знаковые системы, и техники, позволяющие определять поведение ин-

падом связи с Бытием, лишь усиливающейся одержимостью *techne*. Но давайте перевернем вопрос и спросим, какие техники и практики формируют западное понятие субъекта с характерным для него разрывом между истиной и заблуждением, свободой и ограниченностью. Я полагаю, что именно здесь мы найдем реальную возможность создания истории того, что́ мы совершили, и в то же время диагностики того, что́ мы собой представляем. Это был бы теоретический анализ, который одновременно имел бы политическое измерение. Под словами «политическое измерение» я имею в виду анализ, направленный на то, что́ мы хотим принять в нашем мире, — принять, отвергнуть и изменить как в себе, так и в наших обстоятельствах. Словом, это вопрос поиска иного рода критической философии. Не критической философии, стремящейся определить условия и границы нашего возможного знания об объекте, но критической философии, которая стремится выявить условия и безграничные возможности трансформации субъекта, трансформации нас самих» [Ховисон].

[7] *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966); *The Order of Things*, trans. by Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1970); *Слова и вещи*, пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой (Санкт-Петербург: A-cad, 1994).

[8] *Naissance de la clinique* (Paris: PUF, 1963, 1972); *The Birth of the Clinic*, trans. by Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1973); *Рождение клиники*, пер. А. С. Тхастова (Москва: Смысл, 1998) и *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975); *Discipline and Punish*, trans. by Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977); *Надзирать и наказывать*, пер. В. Наумова (Москва: Ad Marginem, 1999).

[9] *La Volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976); *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*, trans. by Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978); *Воля к знанию*, в *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*, пер. С. Табачниковой (Москва: Касталь, 1996); *L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984); *The Use of Pleasure*, trans. by Robert Hurley (New York: Pantheon, 1985); *Использование удовольствий*, пер. В. Каплуна (Санкт-Петербург: Академический проект, 2004); *Le Souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984); *The Care of the Self*, trans. by Robert Hurley (New York: Pantheon, 1986); *Забота о себе*, пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы (Киев: Дух и литера, Грунт; Москва: Рефлбук, 1998).

дивидов, навязывать им чужую волю и подчинять их определенным целям или задачам. Иными словами, есть техники производства, техники сигнификации и техники господства[10].

Разумеется, при изучении истории естественных наук целесообразно, а может даже и необходимо, учитывать техники производства и семиотические техники. Но, поскольку мой проект касался знания о субъекте, я полагал, что техники господства важнее прочих, хотя и остальные не следует исключать. Однако, анализируя опыт сексуальности, я все больше осознавал, что в любом обществе, каково бы оно ни было, существует еще один тип техник: техники, позволяющие индивидам самостоятельно совершать определенное число операций над своими телами, над своими душами, над своими мыслями, над своим поступками с целью трансформации себя, преобразования себя и достижения состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы и т. д. Назовем эти техники техниками или технологией себя[11].

Мне кажется, что при анализе генеалогии субъекта в западной цивилизации необходимо учитывать не только техники господства, но и техники себя. Или лучше сказать так: необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник — техниками подчинения и техниками себя. Нужно учитывать те точки, в которых техники господства одних индивидов над другими встраиваются в процессы воздействия индивидов на самих себя. И наоборот, следует учитывать те точки, в которых техники себя интегрируются в структуры принуждения или господства. Точка соприкосновения, в которой принуждение[12] одних индивидов другими связывается с их поведением в отношении себя[13], и есть, на мой взгляд, то, что мы называем «правлением»[14]. Править людьми, в широком смысле этого слова[15], править людьми — не значит заставлять народ делать то, что хочет правитель; правление — это всегда шаткое равновесие, при котором техники, обеспечивающие принуждение, и процессы конструирования или преобразования себя дополняют и отрицают друг друга.

Когда я изучал психиатрические лечебницы, тюрьмы и пр., я, как мне кажется, делал слишком сильный упор на техниках господства. То,

[10] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968) и Приложение в *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968); *Knowledge and Human Interests*, trans. by Jeremy Shapiro (Boston: Beacon, 1971) особ. «Приложение: познание и интерес», p. 313; *Техника и наука как «идеология»*, пер. М. Л. Хорькова (Москва: Праксис, 2007).

[11] *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, ed. by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

[12] «и познание» [Ховисон].

[13] «и познанием себя» [Ховисон].

[14] *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. by Graham Burchell et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

[15] «как в шестнадцатом веке говорили об управлении детьми, или управлении семьей, или управлении душами» [Ховисон].

что мы можем назвать дисциплиной, играет действительно важную роль в подобного рода институтах, но это лишь один из аспектов искусства управления людьми в нашем обществе. Мы не должны воспринимать отправление власти как чистое насилие или грубое принуждение. Власть реализуется в сложных взаимоотношениях, и эти взаимоотношения основываются на ряде рациональных техник, эффективность которых зависит от умелой интеграции технологий принуждения и технологий себя. Я полагаю, что мы должны избавиться от в той или иной степени фрейдовской схемы — вам она известна, — схемы интериоризации закона внутрь себя. К счастью, с теоретической точки зрения, — и, возможно, к несчастью с практической — всё гораздо сложнее. Словом, изучив поле правления в перспективе техник господства, я хотел бы в предстоящие годы заняться анализом правления — особенно в поле сексуальности — с точки зрения техник себя[16].

На мой взгляд, среди техник, относящихся к полю технологии себя, крайне важное место занимают техники, ориентированные на открытие и формулирование истины о себе. И если для правления людьми в наших обществах от каждого требуется не только подчиняться, но и производить, а также публично высказывать истину о самом себе, тогда к числу наиболее важных процедур такого рода относятся испытание совести и признание. Безусловно, они прошли долгий и сложный исторический путь от дельфийского предписания *gnothi seauton* («познай самого себя») до необычной терапевтики Лере, о которой я говорил в начале лекции. Первое и последнюю разделяет огромная дистанция, и сегодня вечером я, конечно же, не собираюсь подробно ее обсуждать. Я хотел бы выделить лишь одну из трансформаций указанных практик, трансформацию, которая произошла на заре эпохи христианства, христианской эры, когда античное требование «познай самого себя» превратилось в монастырское предписание «признайся своему духовному наставнику во всех своих помыслах». Эта трансформация, на мой взгляд, важна для генеалогии современной субъективности. С этой трансформации начинается то, что мы могли бы назвать герменевтикой себя. Сегодня вечером я попробую очертить общее отношение к признанию и испытанию себя у языческих философов, а на следующей неделе постараюсь показать, что́ произошло с данными практиками в раннем христианстве.

***

Как известно, основная задача греческих философских школ состояла не в разработке, преподавании теории. Целью греческих философских школ было преобразование индивида. Греческая философия стремилась сформировать у индивида качества, которые бы позволили ему

[16] *Resumé de cours, 1970–1982* (Paris: Julliard, 1989), p. 133–166; «Sexuality and Solitude», *London Review of Books* 3, № 9 (May 21 — June 3, 1981), p. 3, 5–6.

жить иначе — лучше, счастливее, — нежели все остальные. Какую роль в этом играли испытание себя и признание? На первый взгляд, в античных философских практиках обязанность высказывать истину о себе занимает достаточно ограниченное место. Тому есть две причины, которые остаются в силе на протяжении всей греческой или эллинистической античности. Первая причина состоит в том, что задачей философской подготовки было вооружить индивида определенным числом предписаний, которые позволят ему действовать в любых жизненных обстоятельствах не теряя самообладания или спокойствия духа, телесной и душевной чистоты. Из этого принципа вытекает особое значение речи наставника. Речь наставника должна излагать, объяснять, убеждать; он должен передать ученику универсальный код всей его жизни, поэтому вербализация совершается наставником, а не учеником.

Есть также вторая причина того, почему обязанность признания не имела особого значения для руководства античным сознанием. В то время связь с наставником была свободной или, во всяком случае, добровольной. Это было взаимоотношение двух воль, которое не предполагало полного или безоговорочного послушания. Человек просит или принимает совет наставника либо друга, чтобы справиться с тяжким испытанием, утратой, изгнанием или немилостью судьбы и т. д. Либо опять же человек отдает себя в руки наставника на определенный период времени, чтобы однажды обрести способность действовать автономно и больше не нуждаться в советах. Античное руководство направлено на автономию руководимого. Понятно, что в подобных условиях необходимость изучать самые отдаленные уголки себя отсутствует. Ученику нет нужды рассказывать о себе всё, раскрывать свои самые сокровенные тайны, чтобы наставник смог осуществить свою власть над ним. Полное и постоянное предъявление себя взору всевластного руководителя не характерно для данной техники руководства.

Однако, несмотря на эту общую ориентацию, которая отводит испытанию себя и признанию крайне незначительное место, уже задолго до появления христианства можно найти развитые техники открытия и формулирования истины о себе. И их роль, судя по всему, становилась все более заметной. Усиление значимости этих техник безусловно связано с развитием форм коммунальной жизни в философских школах, например, у пифагорейцев или эпикурейцев, а также с особой ценностью, которой наделялась медицинская модель в эпикурейской и в стоической традициях.

Поскольку дать обзор эволюции этих техник в греческой и эллинской цивилизациях за столь короткое время невозможно, я приведу лишь два отрывка, принадлежащие римскому философу Сенеке. Их можно рассматривать как достаточно надежные свидетельства практик испытания себя и признания, распространенных среди стоиков периода Империи в момент зарождения христианства. Первый отрывок взят из «De Ira» Сенеки. Вот он — я зачитаю:

> Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать весь свой день? До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен! Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай, она теперь знает свой нрав и свои привычки. Я стараюсь не упускать такой возможности и каждый день вызываю себя к себе на суд. Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок: ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок, если я могу сказать себе: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами... Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном: и вместо того, чтобы исправить, обидел человека...»[17] и т. д.

Есть нечто парадоксальное в том, что стоики, вроде Сенеки, а также Секста, Эпиктета, Марка Аврелия и пр., придавали столь большое значение испытанию совести, хотя согласно их доктрине все проступки признавались равными и потому не было никакой необходимости спрашивать себя насчет каждого из них.

Но давайте взглянем на этот текст чуть внимательнее. Прежде всего, Сенека использует словарь, который на первый взгляд кажется, вроде бы, судебным. Он применяет такие выражения, как *cognoscere de moribus suis* и *me causam dico*, — типичные для судебного словаря. Поэтому складывается впечатление, что субъект выступает в отношении самого себя одновременно судьей и обвиняемым. При подобном испытании совести субъект будто разделяется надвое и выстраивает судебную сцену, в которой играет одновременно обе роли. Сенека подобен обвиняемому, признающемуся в преступлении судье, которым он же сам и является. Но если мы посмотрим более внимательно, то увидим, что Сенека использует скорее хозяйственный, чем судебный словарь. Это словарь распоряжения товарами или землей. Сенека говорит, например, что он *speculator sui*, что он свой собственный тайный цензор, что он придирчиво разбирает весь свой день, *totum diem meum scrutor*, или что он взвешивает каждое слово и поступок; он использует слово *remetior*. К себе он относится не как судья, призванный покарать; он скорее исполняет роль хозяина, который, по окончании работы или по завершении делового года, сводит счета, проверяет запасы вещей и смотрит, все ли было сделано правильно. Сенека скорее неусыпный администратор самого себя, чем судья своего прошлого[18].

[17] Сенека, *О гневе*, в *Философские трактаты*, пер. Т. Ю. Бородая (СПб.: Алетейя, 2000), с. 174–175.

[18] *Le Souci de soi*, p. 77–79; *The Care of the Self*, p. 60–62; *Забота о себе*, с. 70–72; «L'ecriture de soi», *Corps écrit*, 5 (February 1983), p. 21.

С этой точки зрения важно, за какие совершенные проступки порицает себя Сенека. Он упрекает себя в том, что критиковал кого-то и, вместо того чтобы помочь, навредил ему; или опять же говорит, что спорил с людьми, которые были не в силах понять его. Эти проступки, говорит он себе, на самом деле не проступки, а ошибки. Почему ошибки? Либо потому, что он не держал в уме цели, которые просвещенный муж должен ставить перед собой, либо потому, что он неправильно применял правила поведения, выводимые из этих целей. Его проступки являются ошибками в том смысле, что каждый из них представляет собой рассогласование целей и средств. Важно и то, что Сенека вспоминает эти проступки не для того, чтобы наказать себя; его цель — в точности припомнить правила, которые он должен был применить. Такое вспоминание призвано реактивировать фундаментальные философские принципы и упорядочить их применение. В христианской исповеди кающийся должен вспомнить закон, чтобы вскрыть свои грехи, но в стоическом упражнении просвещенный муж должен вспомнить конкретные действия, чтобы реактивировать фундаментальные правила.

Стало быть, подобное испытание можно кратко охарактеризовать следующим образом. Во-первых, это ни в коем случае не вопрос обнаружения истины, скрытой в субъекте. Скорее, это вопрос вспоминания истины, забытой субъектом. Во-вторых, забытое субъектом — это не он сам, не его суть, не его происхождение, не его родство со сверхъестественными силами. Субъект не помнит то, что ему следовало сделать, т. е. набор усвоенных им правил поведения. В-третьих, вспоминание ошибок, совершенных в течение дня, необходимо для измерения дистанции, отделяющей то, что было сделано, от того, что должно было быть сделано. И в-четвертых, субъект, который практикует подобное испытание себя, не является действующим началом довольно туманного процесса, который необходимо расшифровать. Он представляет собой точку, в которой правила поведения собираются и регистрируются в форме воспоминаний. Одновременно он представляет собой точку отсчета для действий, в той или иной мере соответствующих этим правилам. Он, субъект, образует точку пересечения ряда воспоминаний, которые необходимо перенести в настоящее, и действий, которые следует отрегулировать.

Подобное вечернее испытание занимает свое логическое место среди других стоических упражнений[19], например, постоянного чтения сборника наставлений (во имя заботы о настоящем); размышления о невзгодах, которые способна принести жизнь, — знаменитые *premeditatio malorum* (во имя заботы о возможном); перечисления поутру задач, которые необходимо выполнить в течение дня (во имя заботы о будущем);

[19] «каждое из которых представляет собой способ инкорпорации кодекса действий и реакций в постоянную установку, не зависящую от складывающейся ситуации» [Ховисон].

наконец, вечернего испытания совести (во имя заботы о прошлом). Как видите, во всех этих упражнениях Я не воспринимается в качестве поля субъективных данных, которые подлежат толкованию. Скорее, оно подвергается суду возможных или реальных действий.

Теперь, после испытания совести, представляющего собой своеобразное признание перед самим собой, я бы хотел поговорить о признании перед другими людьми: я имею в виду экспозицию своей души кому-то еще, скажем, другу, советчику, учителю. Эта практика не играла особой роли в философской жизни, но она развивалась в некоторых философских школах, например, у эпикурейцев; кроме того, она была широко известна в медицинской практике. В медицинской литературе содержится множество примеров такого рода признания или экспозиции себя. Например, подобные практики упоминаются в трактате Галена «О душевных страстях»[20], а Плутарх в «De Profectibus in Virtute» пишет: «Есть множество больных, принимающих лекарства, но есть и те, кто отказываются от него; прячущий в душе нечто постыдное, свое вожделение, свою низость, свою алчность, свое сладострастие, вряд ли поправится. Если же он рассказывает о своих пороках, разоблачая свои недостойные помыслы, если он признается в них, вместо того чтобы с наслаждением скрывать, — это верный признак выздоровления»[21].

Еще один отрывок из Сенеки тоже может послужить иллюстрацией того, что́ представляло собой признание в поздней античности. Он расположен в начале «De Tranquillitate Animi»[22]. Серен, молодой друг Сенеки, приходит спросить у того совета. Ситуация совершенно откровенно описывается как медицинская консультация по поводу его душевного состояния. «Почему бы, — спрашивает Серен, — почему бы мне не раскрыть тебе правду как врачу?.. я не болен и не здоров». Серен чувствует недомогание; он говорит, что будто находится на корабле, не продвигающемся вперед, а кружащем и раскачивающемся на одном месте. Он боится оставаться в море в таком положении, ввиду твердой земли и добродетелей, которые остаются недостижимыми. Чтобы избавиться от этого состояния, Серен решает проконсультироваться у Сенеки и признаётся тому в своих ощущениях. Он говорит, что хочет *verum fateri*, рассказать правду, Сенеке[23].

[20] Galen, «On the Diagnosis and Cure of the Soul's Passions», in *On the Passions and Errors of the Soul*, trans. by Paul W. Harkins (Ohio State University Press, 1963).

[21] Plutarch, «How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue», in *Moralia, Volume I*, trans. by Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library (New York: Putnam, 1927), p. 400–457, особ. 436–457.

[22] Seneca, «On Tranquility of Mind», в *Moral Essays, Volume 2*, trans. by John W. Basore, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935), p. 202–285, особ. 202–213.

[23] «Но этим признанием, этим описанием своего состояния он просит Сенеку рассказать ему правду о его состоянии. Серен одновременно признается в истине и испытывает нехватку истины» [Ховисон].

Что же это за правда, что это за *verum*, в которой он хочет признаться? Признаётся ли он в прегрешениях, тайных помыслах, постыдных желаниях и тому подобном? Вовсе нет. Текст Серена выглядит как собрание довольно малозначительных — по крайней мере, малозначительных для нас — подробностей. Например, Серен признаётся Сенеке, что пользуется глиняной посудой, доставшейся от отца, что он легко увлекается, когда произносит публичные речи, и т. д. и т. п. Но за этим внешним беспорядком можно легко различить три отдельные области его признания: область богатства, область политической жизни и область славы; стремление к достатку, участие в делах города, завоевание благосклонности публики. Таковы — таковы были — три вида деятельности, возможные для свободного человека, три распространенных моральных вопроса, которые обсуждались крупнейшими философскими школами того периода. Следовательно, структура экспозиции Серена определяется не действительным ходом его жизни, она определяется не его реальными переживаниями либо теорией души или ее элементов, а исключительно классификацией различных видов деятельности, доступных для осуществления, и целей, доступных для воплощения. Серен демонстрирует свою установку в отношении каждого из этих полей, перечисляя то, что доставляет ему удовольствие, и то, что ему не нравится. Выражение «мне нравится» (*places me*) проходит красной нитью через его анализ. Ему нравится оказывать услуги друзьям. Ему нравится есть простую пищу и иметь не больше, нежели ему досталось по наследству, но зрелище чужой роскоши ему тоже нравится. Ему доставляет удовольствие совершенствовать свой ораторский стиль в надежде, что потомки сохранят его слова. Предъявляя подобным образом то, что ему нравится, Серен не стремится обнаружить свои глубинные желания. Его удовольствия не используются для выявления того, что христиане позже назовут *concupiscensia*. Для него главное — его собственное состояние и расширение познаний в области моральных принципов. Подобное расширение уже известного является силой, способной превратить чистое знание и простое понимание в реальный способ жизни. Именно это и пытается проделать Сенека, когда прибегает к ряду убеждающих аргументов, демонстраций, примеров не ради выявления до сих пор неизвестной истины, скрытой внутри, в глубине души Серена, а с целью, скажем так, объяснения степени истинности истины. Речь Сенеки призвана не добавить к тому или иному теоретическому принципу силу принуждения, исходящего извне, а претворить его во всепобеждающую силу. Сенека должен утвердить истину как силу.

Отсюда, мне кажется, следует несколько выводов. Во-первых, в игре между признанием Серена и консультацией Сенеки истина, как видите, определяется не через соответствие реальности, а в качестве силы, присущей принципам и требующей осуществления в речи. Во-вторых, эта истина не скрывается позади сознания или под ним в глубочайшем и потаеннейшем уголке души. Она находится перед индивидом, высту-

пая точкой притяжения, своего рода влекущей силой, толкающей его к цели. В-третьих, эта истина достигается не благодаря аналитическому изучению того, что считается подлинным в индивиде, а за счет риторического объяснения того, что подобает всякому, желающему вести жизнь просвещенного мужа. В-четвертых, признание Серена направлено не на его индивидуализацию посредством открытия каких-либо личностных качеств, а на конституирование Я, которое может одновременно и непротиворечиво выступать субъектом знания и субъектом воли. В-пятых[24], мы можем видеть, что подобная практика признания и консультации остается в рамках того, что греки издавна называли *gnome*. Термин *gnome* обозначает единство воли и знания; он относится также к небольшому фрагменту речи, в котором истина проявляется со всей силой и запечатлевается в душе людей[25]. Таким образом, мы можем сказать, что даже в I в. н. э. тип субъекта, предлагаемый как модель и как цель в греческой или в эллинистической либо римской философии, — это гномическое Я, в котором сила истины едина с формой воли.

***

В данной модели гномического Я мы выявили несколько составляющих: необходимость высказывания истины о себе, роль наставника и его речи, долгий путь, который ведет в итоге к появлению Я. Все эти элементы мы находим и в христианских технологиях себя, однако там они организованы совершенно иначе. В общем, я хочу сказать — и на этом закончу, — что, если мы внимательно рассмотрим практики испытания себя и признания в эллинистической или римской философии,

[24] «Если задача признания и консультации — утвердить истину как силу, то легко понять, что испытание себя играет примерно ту же самую роль. Мы видели, что, если Сенека каждый вечер вспоминает свои ошибки, то лишь чтобы вспомнить моральные предписания в отношении поведения, поэтому память — не что иное, как сила истины, постоянно присутствующей и активно действующей в душе. Постоянное присутствующая в индивиде и в его внутреннем дискурсе память, убедительная риторика советов учителя — таковы аспекты истины, рассмотренной в качестве силы. В таком случае, мы можем сделать вывод, что испытание себя и признание в античной философии могут рассматриваться как игра истины, причем важная игра истины, однако цель этой игры истины — не открытие потаенной реальности внутри индивида. Цель данной игры истины — сделать индивида возможным местом появления и действия истины в качестве реальной силы за счет присутствия памяти и эффективности дискурса» [Ховисон].

[25] «На самой заре греческой философии поэты и священнослужители высказывали истину простым смертным посредством такого рода *gnome*. *Gnomai* были очень короткими, очень императивными и настолько озаренными поэтическим светом, что забыть их и избежать их влияния было невозможно. Мне кажется, что, как легко заметить, испытание себя, признание, в том виде, в каком они обнаруживаются, например, у Сенеки, но также и у Марка Аврелия, Эпиктета и пр., даже в пятом веке н. э., — эти испытание себя и признание все еще были разновидностями *gnome*» [Ховисон].

то обнаружим, что в них Я не должно открываться или расшифровываться подобно очень туманному тексту. Вы видите, что задача — не вывести на свет самую темную часть себя. Напротив, Я не нужно открывать, его следует конституировать, конституировать при помощи силы истины. Эта сила скрывается[26] в риторических качествах речи наставника, а эти риторические качества частично зависят от экспозиции, совершаемой учеником, который должен объяснить, насколько далеко он продвинулся в выстраивании своей жизни согласно известным ему истинным принципам[27]. И, на мой взгляд, подобная организация Я как цели, организация того, что я называю гномическим Я, как конечной точки, результата, на который ориентированы признание и испытание себя, глубоко отличается от того, что мы встречаем в христианских технологиях себя. В христианских технологиях себя проблема заключается в разоблачении того, что скрыто внутри; Я уподобляется тексту или книге, которую мы должны расшифровать, а не тому, что мы должны сконструировать путем совмещения, взаимоналожения воли и истины. Эта организация, эта христианская организация, столь не похожая на языческую, имеет, на мой взгляд, решающее значение для генеалогии современного Я, что я и попытаюсь объяснить через неделю, когда мы встретимся вновь.

Спасибо.

Христианство и исповедь

Тема настоящей лекции та же, что и тема лекции на прошлой неделе[28]. Эта тема — каким образом в наших обществах сложилось то, что я бы назвал интерпретативным анализом себя, или каким образом сложилась герме-

[26] «в мнемонической способности индивида и» [Ховисон].

[27] «Частично это зависит от искусства памяти и актов убеждения. Поэтому технологии себя в античном мире связаны не с искусством толкования, а с такими искусствами, как мнемотехника и риторика. Самонаблюдение, самоистолкование, самогерменевтика не входили в технологии себя до христианства» [Ховисон].

[28] [В начале второй Ховисонской лекции Фуко говорит следующее:] «Некоторые просили меня кратко резюмировать то, о чем я говорил в прошлый раз. Я попробую сделать это как в хорошем телесериале. Итак, что было в первой серии? Не так много существенного. Я попытался объяснить, почему меня заинтересовали практики испытания себя и признания. Эти две практики кажутся мне прекрасной иллюстрацией центральной проблемы — генеалогии современного Я. Эта генеалогия была моей навязчивой идеей в течение многих лет, поскольку она представляет собой один из возможных способов преодоления традиционной философии субъекта. Я бы хотел обрисовать эту генеалогию с точки зрения техник, которые я называю техниками себя. Среди этих техник себя в современных обществах наиболее важны, я полагаю, те, которые имеют дело с интерпретативным анализом субъекта, с герменевтикой себя. Как сложилась герменевтика себя? — такова общая тема обеих лекций. В прошлый раз я говорил о греческих и римских техниках себя или, по крайней мере, о двух из них: признании и испытании себя. Фактически признание и испытание себя очень часто встречаются в поздней эллинистической и римской философиях.

невтика себя в современных — или, по крайней мере, в христианских и современных — обществах. Несмотря на то, что мы можем обнаружить такие техники, как испытание себя и признание, на очень ранних этапах в греческой, эллинистической, латинской культурах, я полагаю, что существует огромная разница между латинскими и греческими — классическими — техниками себя и техниками, разработанными в христианстве. Сегодня вечером я попытаюсь показать, что современная герменевтика себя укоренена гораздо больше в христианских техниках, нежели в классических. Принцип *gnothi seauton* имеет, на мой взгляд, гораздо меньшее влияние в наших обществах, в нашей культуре, чем принято думать.

Как известно, христианство — это исповедь. Это значит, что христианство принадлежит к особому типу религий, которые налагают на своих приверженцев обязательство истины. В христианстве существует множество подобного рода обязательств. Например, христианин обязан считать истинными ряд положений, образующих догму, или он обязан рассматривать определенные книги в качестве постоянного источника истины, или[29] он обязан соглашаться с решениями тех или иных авторитетов в вопросах истины[30].

Но христианство требует соблюдения и другого рода обязательства истины, совершенно не похожего на только что упомянутые мной. Каждый, всякий христианин, должен знать, ктó он, чтó в нем происходит. Он должен знать прегрешения, которые, возможно, совершил: он должен знать вожделения, которые овладевают им. И кроме того, каждый последователь христианства обязан рассказывать об этом другим людям, говорить об этом с другими людьми, и тем самым свидетельствовать против себя.

Несколько замечаний. Эти две совокупности обязательств — обязательства по отношению к вере, книге, догме и обязательства по отношению к себе, душе, сердцу — взаимосвязаны. Считается, что христианин в процессе исследования себя должен всегда полагаться на свет веры, и наоборот — доступ к истине веры немыслим без очищения души. Как говорил Августин — уверен, вы поймете латинское выражение, — *qui facit veritatem venit ad lucem*[31]. Что значит: *facite veritatem* — «поступать

Являются ли они архетипами христианских исповеди и испытания себя? Являются ли они ранними формами современной герменевтики себя? Я попытался показать, что они представляют собой нечто совершенно особое. Их цель, на мой взгляд, заключается не в расшифровке истины, скрытой в глубине индивида. У них другая цель. Эта цель — придать силу истине, присутствующей в индивиде. Их цель — конституировать Я как идеальное единство воли и истины. Итак, давайте теперь рассмотрим христианство как колыбель западной герменевтики себя» [Ховисон].

[29] «по крайней мере, в католической ветви христианства» [Ховисон].

[30] «обязан не только верить в определенные вещи, но и показывать, что верит в них. Каждый христианин обязан выражать свою веру» [Ховисон].

[31] «...поступающий по правде идет к свету» (*лат.*). На самом деле, это цитата из Библии (Ин. 3:21). — *Прим. перев.*

по правде» и *venire as lucem* — «идти к свету». То есть поступать по правде и идти к свету Господнему и т. д. — эти два процесса тесно связаны в христианском опыте. Но эти же два способа отношения к истине — они точно также связаны, как известно, в буддизме и во всех гностических движениях первых веков. Однако там — в буддизме либо в гностических движениях — эти два способа отношения с истиной были связаны таким образом, что они практически отождествлялись. Обнаружение истины внутри себя, расшифровка подлинной сути и аутентичного источника души воспринималась гностиками как погружение в свет[32].

И наоборот, одной из основных черт ортодоксального христианства, одним из основных отличий христианства от буддизма или от гностицизма, одной из основных причин недоверия христианства мистике и одной из наиболее устойчивых исторических особенностей христианства является то, что эти две системы обязательств, обязательств истины — связанных с движением к свету и с поступанием по правде, обнаружением истины внутри себя, — эти две системы обязательств всегда сохраняли относительную автономию. Даже после Лютера, даже в протестантизме, тайны души и таинства веры, Я и книга освещаются в христианстве неодинаковым светом. Они требуют применения разных методов и использования специфических техник.

***

Но мы не станем касаться долгой истории их сложных и зачастую конфликтных взаимоотношений до и после Реформации. Сегодня вечером я бы хотел сосредоточить внимание на второй из этих двух систем обязательств. Я бы хотел остановиться на обязательстве выражать истину о себе, налагаемом на каждого христианина. Говоря о признании и испытании себя в христианстве, конечно же, имеют в виду таинство покаяния и каноническое исповедание грехов. Но это два достаточно поздних нововведения в христианстве. Христианство первых веков знало совершенно иные формы предъявления истины о себе, и эти обязательства выражения истины о себе обнаруживаются в двух разных институтах — в обрядах покаяния и в монастырской жизни. Я бы хотел сначала рассмотреть обряды покаяния и обязательства истины, обязательства высказывания истины, связанные, соотносящиеся с этими обрядами покаяния. Я, конечно же, не собираюсь углубляться в споры — имевшие место в прошлом и продолжающиеся до сих пор — по поводу

[32] «Если гномическое Я греческих философов, о котором я говорил в прошлый раз, должно было строиться как соединение силы истины и формы воли, то мы можем сказать, что существует и гностическое Я. Именно такое гностическое Я описывается в Евангелии от Фомы или в манихейских текстах. Гностическое Я должно быть открыто внутри индивида, но как часть, как забытый отблеск первородного света» [Ховисон].

исторического развития этих ритуалов. Я бы хотел лишь подчеркнуть один основополагающий факт: в первые века христианства покаяние не было актом. Покаяние в первые века христианства представляет собой статус, обладающий несколькими характеристиками. Функция этого статуса — дать христианину, совершившему один или несколько серьезных грехов, возможность избежать полного отлучения от церкви. Кающемуся христианину запрещено участвовать во многих церемониях и коллективных обрядах, но он не перестает быть христианином и, благодаря подобному статусу, может быть принят обратно. Поэтому такой статус сохраняется на протяжении долгого времени. Данный статус влияет на большинство аспектов жизни — посты, одеяние, сексуальные отношения, — и индивид отмечен этим статусом настолько, что даже после его прощения, после его обратного принятия в общину, на него все еще будут налагаться определенные ограничения (например, он не сможет стать священником). Таким образом, покаяние — это не акт, соразмерный греху; это статус, общий статус существования.

Среди элементов этого статуса центральное место занимает обязанность выражать истину. Я не утверждаю, что главное — обнародование грехов; я использую гораздо более обтекаемые и туманные слова. Я говорю, что выражение истины необходимо и что оно тесно связано со статусом кающегося. Фактически для обозначения игр истины или обязательств истины, налагаемых на кающихся, греческие отцы церкви использовали особое слово, очень специфическое (и очень загадочное) слово — *exomologesis*. Это слово было настолько своеобразно, что даже латинские авторы, латинские отцы церкви, часто применяли греческий термин без перевода[33].

Что означает термин «*exomologesis*»? В самом общем смысле данное слово отсылает к признанию проступка, но каково более точное значение *exomologesis*'а в обряде покаяния? В конце процедуры покаяния — в конце, а не в начале, — в конце процедуры покаяния, когда наступал момент обратного принятия, имел место эпизод, который в текстах регулярно называется *exomologesis*. Есть очень ранние описания, есть и очень поздние, но они практически идентичны. Например, в конце второго века Тертуллиан описывает данную церемония следующим образом. Он пишет, что кающемуся «следует быть одетым в рубище и лежать в пепле, загрязнив тело нечистотами... чаще поститься и творить молитвы, днем и ночью стенать, плакать и вопиять к Господу Богу твоему. Следует повергаться перед пресвитерами, преклонять колена пред возлюбленными Божьими»[34]. Гораздо позже, в начале пятого ве-

[33] *Technologies of the Self*, p. 39–43.

[34] Tertullian, «On Repentance», in *The Anti-Nicene Fathers*, ed. by A. Roberts and J. Donaldson (Grand Rapids, Ml: Eerdmans, n.d., repr. 1979), p. 657–668, особ. «Exomologesis», гл. 9–12, p. 664–666; Тертуллиан, «О покаянии», пер. И. Маханькова, в *Избранные сочинения* (М.: Прогресс, 1994), с. 307–319.

ка, Иероним похожим образом описывал покаяние Фабиолы. Фабиола была женщиной, известной и знатной римлянкой, вторично вышедшей замуж еще до смерти первого мужа, что считалось недопустимым, и поэтому она была обязана совершить покаяние. Иероним описывает это покаяние так: «...накануне Пасхи», — это было время прощения, —

> ...накануне Пасхи... пред глазами всего народа римского стояла в ряду кающихся и с растрепанными волосами, бледным лицом и немытыми руками поникла неубранною головою, при общем плаче вместе с нею епископа, пресвитеров и всего народа... Всем открыла она рану свою, и на безобразную язву на теле ее смотрел плачущий Рим... Била себя по лицу, которым нравилась своему второму мужу...[35]

Несомненно, Иероним и Тертуллиан были склонны довольно остро реагировать на подобные вещи, однако у Амвросия и других встречаются места, явно указывающие на существование эпизода драматического самооткровения во время прощения кающегося. Это и был собственно *exomologesis*.

Но термин *exomologesis* относится не только к этому финальному эпизоду. Часто слово *exomologesis* используется для обозначения всего, что делает кающийся, чтобы заслужить прощение, во время пребывания в статусе кающегося. Акты его наказания себя должны быть неотделимы от актов его саморазоблачения. Наказание себя и добровольное выражение себя идут рука об руку.

Например, в середине третьего века один из авторов писем к Киприану пишет, что желающие покаяться должны, цитирую, «доказать скорбь о падении своем, обнаружить кротость, явить смирение и умеренность»[36]. А Пациан в «Paraenesis» говорит, что истинное покаяние осуществляется не символически, а при помощи рубища, пепла, поста, скорби и массовых молитв. Одним словом, покаяние в первые века христианства — это способ жизни, всегда реализуемый в соответствии с обязательством предъявления себя. Таков *exomologesis* в точном смысле слова[37].

[35] Jerome, «Letter LXXVII, to Oceanus», in *The Principal Works of St. Jerome*, trans. by W. H. Freemantle, vol. 6 in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* (New York: Christian Literature Co., 1893), p. 157–162, особ. 159–160; Иероним, «Письмо к Океану о смерти Фабиолы», в *Творения блаженного Иеронима Стридонского, часть 2* (Киев: Типография И. И. Чоколова, 1894), с. 282–294, особ. 285–287.

[36] Cyprian, «Letter XXXVI, from the Priests and Deacons Abiding in Rome to Pope Cyprian», in *Saint Cyprian: Letters* (1–81), p. 90–94 at 93, trans. by Sister Rose Bernard Donna, C.S.J., vol. 51 in *Fathers of the Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1964); Киприан, *Творения святого священномученика Киприана, часть 1* (Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891), с. 155.

[37] «Эта форма, признаки которой обнаруживаются начиная с конца второго века, будет исключительно долго сохраняться в христианстве: ее следы можно обнаружить в наставлениях для кающихся, имевших огромное значение в пятнадцатом и шестнадцатом веках. Как видите, существует масса сложных процедур предъяв-

Как видите, *exomologesis* не подчинялся судебному принципу соразмерности — точной корреляции — наказания и преступления. *Exomologesis* следовал закону драматической выразительности и максимальной театральности. Не подчинялся *exomologesis* и принципу истинностного соответствия между вербальной формулировкой и реальностью. Как видите, в *exomologesis*'е нет описания кающегося; нет признания, нет словесного перечисления грехов, нет анализа грехов, есть лишь соматические и символические выражения. Фабиола не признавалась в своих прегрешениях, рассказывая кому-то о том, что́ она натворила; вместо этого она выставляла на всеобщее обозрение свою плоть, тело, совершившее грех. Тем самым *exomologesis* позволяет парадоксальным образом избавиться от греха, восстановить прежнюю чистоту, обретенную в момент крещения, и достигается это за счет демонстрации грешником себя таким, каков он есть на самом деле: грязным, испачканным, запятнанным[38].

У Тертуллиана есть слово для перевода греческого термина *exomologesis*; он называл это *publicatio sui*, христианин должен публично исповедаться[39]. Публично исповедаться — значит сделать две вещи. Нужно показать, что ты грешник, т. е. человек, избравший путь греха, предпочевший грязь чистоте, землю и прах — небесам, духовную нищету — сокровищам веры. Словом, нужно показать, что ты предпочел духовную смерть земной жизни. Поэтому *exomologesis* выступал своего рода изображением смерти. Это было театральное изображение грешника как мертвого или умирающего существа. Но *exomologesis* также позволял грешнику выразить свое желание освободиться от этого мира, избавиться от своего тела, умертвить свою плоть и обрести новую духовную жизнь. Это театральное изображение грешника как желающего умереть в качестве грешника. Это драматическая манифестация отречения от себя.

Для обоснования подобного *exomologesis*'а и подобного самоотречения в процессе высказывания истины о самом себе христианские отцы прибегали к нескольким моделям. Применялась известная медицинская модель, которая очень часто использовалась в языческой философии: чтобы исцелиться, нужно показать свои раны лекарю. Они также применяли судебную модель: добровольное признание в прегре-

ления истины. Определенные акты *exomologesis*'а осуществляются в частном порядке, но большинство обращены к публике» [Ховисон].

[38] «Бóльшая часть актов, составляющих покаяние, служит не для высказывания истины о грехе; они призваны показать подлинную сущность грешника или подлинную греховную сущность субъекта. Выражение Тертуллиана, *publicatio sui*, не говорит о том, что грешник должен объяснить свои грехи. Это выражение означает, что он должен произвести себя как грешника в своей реальной греховности. Теперь вопрос в том, почему самопровозглашение грешника должно привести к избавлению от грехов» [Ховисон].

[39] «О покаянии», гл. 10.

шениях всегда производит на суд благоприятное впечатление[40]. Но самой важной моделью для обоснования необходимости *exomologesis*'а является модель мученичества. Мученик — это человек, предпочитающий смерть отречению от своей веры[41]. Грешник отрекается от веры ради посюсторонней жизни; его примут обратно, только если он по собственной воле претерпит муки, которые будут видны всем. В этом и заключается покаяние, или покаяние как *exomologesis*[42]. Следовательно, функция подобной демонстрации — не утвердить персональную идентичность. Скорее, такая демонстрация призвана показать драматический разрыв с самим собой: отказ от себя, разрыв отношений со своим Я. Тут вспоминается главная цель стоической технологии: она состояла, как я попытался объяснить вам на прошлой неделе, в совмещении субъекта знания и субъекта воли благодаря постоянному вспоминанию правил. Сущность *exomologesis*'а, напротив, выражается формулой *ego non sum ego*. В отличие от стоических техник, *exomologesis* направлен на совмещение — в акте насильственного разрыва — истины о себе и отречения от себя. В нарочитых жестах уничижения себя самооткровение *exomologesis*'а выступает одновременно саморазрушением.

***

Если мы обратимся теперь к исповеди в монастырских институтах, то обнаружим, что она, конечно же, совершенно не похожа на *exomologesis*. В христианских институтах первых веков можно найти иную форму признания, разительно отличающуюся от указанной. Это организованная исповедь в монастырских общинах. В определенном отношении подобная исповедь близка к упражнению, практиковавшемуся в языческих философских школах. В этом нет ничего удивительного, поскольку монастырская жизнь представлялась истинно философской жизнью, а монастырь воспринимался как философская школа. Существует очевидная преемственность между некоторыми технологиями себя в христианской духовности и практиками языческой философии.

Для прояснения этой преемственности я процитирую лишь одного свидетеля, Иоанна Златоуста, который описывает испытание совести, имеющее точно такую же форму, такой же вид, такой же административный характер, что и упражнение, которое Сенека описывает в «De Ira» и которое я обсуждал на прошлой неделе. Иоанн Златоуст го-

[40] «В судный день сам Дьявол выступит, чтобы обвинить грешника. Если грешник уже ожидал его, обвиняя себя, враг будет вынужден промолчать» [Ховисон].

[41] «Не следует забывать, что практика и теория покаяния развивались в значительной степени вокруг проблемы повторного согрешения... Повторно согрешивший отказывается от веры, чтобы вести посюстороннюю жизнь» [Ховисон].

[42] «Короче, покаяние, поскольку оно представляет собой воспроизводство мученичества, утверждает изменение — разрыв с собой, со своей прошлой *metanoia*, разрыв с миром и со всей предыдущей жизнью» [Ховисон].

ворит — и вы узнаете здесь в точности (ну, или почти) те же самые слова, что и у Сенеки, — Златоуст пишет:

> Когда ты будешь производить такое испытание совести, в это время не допускай к себе никого, пусть никто не тревожит тебя; но, как судьи обыкновенно сидят за завесами, когда судят о делах, так и ты, вместо завес, огради себя безмолвием и избери благоприятное тому время и место. Займись этим судом, когда поужинавши встанешь из-за стола и пойдешь спать: вот время для тебя самое удобное; а местом твоим будут — постель и спальня... Требуй от себя и за малые погрешности строгого отчета, чтобы когда-либо не приблизиться к великим грехам[43].

Вы можете узнать здесь то же самое административное испытание себя, которое рассматривалось на прошлой неделе при обсуждении Сенеки. Но эта разновидность античных практик была модифицирована под влиянием двух базовых элементов христианской духовности: принципа послушания и принципа созерцания. Во-первых, принцип послушания. Мы видели, что в античных философских школах отношения между наставником и учеником были, я бы сказал, инструментальными и вре́менными. В основе послушания ученика лежала способность наставника вести его к счастью и автономной жизни. По многим причинам, обсуждать которые у меня нет времени, послушание в монастырской жизни и прежде всего, конечно, в монашеских общинах носит совершенно иной характер. Послушание в монастырских институтах должно затрагивать все аспекты жизни; в монастырской литературе распространено изречение, гласящее: «Всё, что делается не по указанию наставника или без соизволения оного, есть воровство». Таким образом, послушание — это постоянная установка, и даже когда монах стар, даже когда он, в свой черед, стал наставником, даже тогда он должен придерживаться духа послушания, постоянно жертвуя своей волей.

Монастырскую дисциплину от философской жизни отличает еще одна особенность. Высшим благом монастырской жизни является не владение собой; высшее благо монастырской жизни — созерцание Бога. Монах обязан непрерывно обращаться мыслями к одному предмету: Богу, а также проверять, достаточно ли чисты его сердце, его душа и око его духа, чтобы видеть Господа и воспринимать исходящий от него свет.

Если учесть принцип послушания и ориентацию на созерцание, то становится понятно, что технология себя, развивающаяся в хри-

[43] St. John Chrysostom, «Homily XLII», on Matthew 12:33, in *St. Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. Matthew*, edited by Phillip Schaff, vol. 10 in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids, Ml: Eerdmans, repr. 1975), p. 271; Иоанн Златоуст, «Беседа XLII» из Толкований на святого Матфея Евангелиста, в *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, том 7, книга 1* (СПб.: Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1901).

стианском монашестве, обладает специфическими характеристиками. В «Institutiones» и «Collationes» Иоанна Кассиана содержится достаточно систематическая и четкая экспозиция форм испытания себя и признания, практиковавшихся палестинскими и египетскими монахами[44]. Я приведу несколько свидетельств, которые можно найти в этих двух книгах, написанных в начале пятого века. Во-первых, что касается испытания себя. Первой особенностью испытания себя в монастырской жизни является то, что в рамках этого христианского упражнения испытание себя гораздо больше связано с мыслями, чем с действиями. Поскольку монах должен постоянно обращаться мыслями к Богу, он, совершенно очевидно, должен следить не за ходом своих поступков, как стоический философ; он должен следить за ходом своих мыслей. Он должен следить не только за страстями, которые могли бы поколебать твердость его поступков; он должен следить за образами, которые появляются в его душе, за мыслями, которые мешают созерцанию, за различными побуждениями, которые отвлекают внимание духа от его предмета, т. е. от Бога. Таким образом, первичным материалом для тщательного изучения и испытания себя является область, предшествующая действиям и, конечно же, предшествующая воле, даже предшествующая желаниям — гораздо более неподатливый материал, чем тот, который надлежало исследовать в себе стоическому философу. Монах должен исследовать материал, который греческие отцы церкви называли (почти всегда уничижительно) *logismoi*, чему в латинском соответствует *cogitationes*: едва различимые движения мысли, постоянная активность души[45]. Именно этот материал должен постоянно изучать монах, чтобы поддерживать око своего духа всегда направленным на единственную точку — Бога. Но на что обращает внимание монах, испытывая свои мысли? Конечно же, не на взаимосвязь идеи и реальности. Его не интересуют отношения истины, делающие идею ложной или верной. Его не интересуют отношения между его разумом и внешним миром. Его интересует сущность, качество, субстанция собственных мыслей.

Думаю, нам следует немного задержаться на этом важном моменте. Чтобы пояснить, в чем состоит такого рода непрерывное испытание, Кассиан использует три сравнения. Во-первых, он проводит сравнение с мельницей. Мысли, говорит Кассиан, мысли подобны жерновам, перемалывающим зерна. Зерна — это, разумеется, идеи, которые все время появляются в уме. И задача мельника, использующего жернова, — отделять плохие зерна от хороших, годящихся для помола. Кассиан также

[44] John Cassian, *De Institutis Coenobiorum* и *Collationes Patrum*, ed. by Phillip Schaff, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, repr. 1973); Иоанн Кассиан Римлянин, *Писания* (М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000).

[45] «Это душа, которую Кассиан описывает двумя греческими словами [неразборчиво]. Они означают, что душа всегда движется и движется во все стороны» [Ховисон].

прибегает к сравнению с военачальником, позади которого располагаются шеренги солдат и который заставляет их двигаться вправо или влево, ставя перед каждым задачу исходя из его способностей. Наконец, — и, по-моему, это самое важное, самое интересное — Кассиан говорит, что следует относиться к себе подобно меняльщику, которому приносят монеты и задача которого — изучить их, установить их подлинность, чтобы взять настоящие и отвергнуть поддельные. Кассиан подробно останавливается на этом сравнении. Когда меняльщик изучает монету, говорит Кассиан, он смотрит на изображение, отчеканенное на ней, он проверяет металл, из которого она сделана, чтобы выяснить, какой это металл и чист ли он. Меняльщик пытается понять, в какой мастерской сделали монету, и взвешивает ее на ладони, чтобы определить, подпиливали ли ее или как с ней обращались. Тем же самым образом, говорит Кассиан, следует проверять качество собственных мыслей, определять, отчеканено ли на них изображение Господа, т. е. действительно ли они позволяют нам созерцать Его, не скрываются ли за их сверкающей поверхностью нечистые и дурные помыслы. Каково их происхождение? От Бога ли они или из мастерской Дьявола? Наконец, даже если они хорошего качества и происхождения, не были ли они сточены и обрезаны порочными влечениями?

Я считаю, что подобная форма испытания обладает одновременно новизной и исторической значимостью. Возможно, рассматривая стоиков, я сделал слишком сильный акцент на том, что их испытание, стоическое испытание, было связано с действиями и правилами. Нужно все же признать, что для стоков вопрос истины был важен, однако этот вопрос ставился в терминах истинных или ложных мнений, благоприятствующих осуществлению достойных или недостойных действий. Для Кассиана же проблема заключается не том, чтобы выяснить, соответствует ли идея порядку внешнего мира; вопрос в испытании самих мыслей. Различимо ли их истинное происхождение, столь ли они чисты, как кажется, не примешались ли к ним какие-нибудь чужеродные элементы? В общем, вопрос не: «Ошибаюсь ли я, думая подобным образом?», а: «Не обманывает ли меня мысль, пришедшая мне на ум?» Не является ли возникающая у меня мысль, вне зависимости от того, насколько правдиво она отображает положение вещей, лишь иллюзией, заставляющей меня заблуждаться на свой счет? Например, у меня появляется идея, что пост — благое дело. Идея вроде бы верная, но, быть может, она была внушена мне не Богом, а Сатаной, чтобы заставить меня соревноваться с другими монахами, и тогда к моему замыслу усилить пост могут примешиваться недобрые чувства в отношении окружающих. Получается, что данная идея точно отражает внешний мир или правила, но она нечиста, поскольку берет свое начало в дурных чувствах. Мы должны расшифровывать наши мысли как субъективные данные, подлежащие толкованию; мы должны тщательно исследовать их корни и их происхождение.

Нельзя не заметить поразительного сходства данной темы — и данного образа меняльщика — с некоторыми текстами Фрейда, посвященными цензуре. Можно сказать, что фрейдовская цензура — это одновременно нечто идентичное и противоположное меняльщику Кассиана. И меняльщик Кассиана, и фрейдовская цензура должны контролировать доступ к сознанию — они должны пропускать одни представления и отклонять другие. Но задача кассиановского меняльщика — расшифровать ложные или иллюзорные представления, проникающие в сознание, и затем пропустить только аутентичные. Для этого меняльщик Кассиан использует специфическую способность, которую латинские отцы называли *discretio*[46]. По сравнению с меняльщиком Кассиана фрейдовская цензура одновременна более изощренна и более наивна. Фрейдовская цензура отвергает всё, что предстает в своем истинном облике; фрейдовская цензура принимает лишь то, что достаточно замаскировано. Меняльщик Кассиана — оператор истины, использующий *discretio*; фрейдовская цензура — оператор лжи, использующий символизацию. Но я бы не хотел углубляться в данную параллель. Это всего лишь указание, хотя я думаю, что отношения между фрейдовской практикой и христианскими духовными техниками могли бы стать, при серьезном подходе, очень интересным предметом исследования[47].

Но нам следует продолжить, поскольку проблема теперь состоит в том, как возможно осуществление — именно этого желает Кассиан, — как возможно непрерывное осуществление подобного обязательного

[46] «а греческие отцы называли *diacrisis*» [Ховисон].

[47] «Сегодня вечером я хотел бы подчеркнуть кое-что еще или, по крайней мере, кое-что, непрямо с этим связанное. Очень важно, каким образом Кассиан ставит проблему истины в отношении мыслей. Во-первых, мысли (не желания, не страсти, не склонности, не поступки) рассматриваются в работах Кассиана и во всей духовной практике, репрезентируемой в этих работах, как поле субъективных данных, которые следует осмыслять и анализировать в качестве объекта. Я полагаю, что здесь впервые в истории мысли рассматриваются как возможные объекты анализа. Во-вторых, мысли должны анализироваться не в отношении их объекта, в соответствии с объективным опытом или согласно логическим правилам; их следует подозревать, поскольку их субстанция может быть незаметно искажена, замаскирована. В-третьих, человеку, если он не желает стать жертвой своих собственных мыслей, нужно осуществлять постоянное герменевтическое толкование, постоянную герменевтическую работу. Функция этой герменевтики — выявлять реальность, скрывающуюся за мыслями. В-четвертых, эта реальность, которая способна прятаться внутри моих мыслей, является силой, которая не отличается по своей сути от моей души, как, например, тело. Сила, скрывающаяся внутри моих мыслей, эта сила имеет ту же природу, что и мои мысли и моя душа. Это Дьявол. Это присутствие чего-то чужеродного во мне. Такое конституирование мыслей как поля субъективных данных, требующих интерпретативного анализа с целью открытия власти другого во мне, является, как мне кажется, по сравнению со стоическими технологиями себя, совершенно новым способом организации отношений между истиной и субъективностью. Я полагаю, что герменевтика себя начинается именно с этого» [Ховисон].

испытания себя, подобного обязательного контроля над малейшими движениями собственных мыслей? Как возможно осуществление подобной обязательной герменевтики своих мыслей? Ответ, который дает Кассиан, и его мотивы одновременно очевидны и неожиданны. Ответ Кассиана таков: вы истолковываете свои мысли, рассказывая о них наставнику или своему духовному отцу. Вы истолковываете свои мысли, признаваясь, конечно же, не в своих поступках, признаваясь не в своих прегрешениях, а постоянно признаваясь в том движении, которое вы замечаете в своем уме. Почему такое признание способно исполнять герменевтическую роль? На ум приходит только одна причина: раскрывая движения своей души, ученик позволяет своему *seigneur*'у узнать о них, и, обладая бóльшим опытом, бóльшей мудростью, *seigneur*, духовный отец, может лучше понять, что происходит. Благодаря своему духовному превосходству он способен различить истину и заблуждение в душе руководимого им.

Но это не основная причина, которой Кассиан объясняет необходимость признания. Кассиан придает особую ценность верификации подобного акта вербализации. Среди примеров, которые приводит Кассиан, есть один, особенно ярко иллюстрирующий данный момент. Кассиан рассказывает следующий курьезный случай: молодой монах Серапион, будучи не в силах выдержать положенный пост, воровал каждый вечер по куску хлеба. Разумеется, он не признавался в этом своему духовному наставнику. И вот однажды его духовный наставник, который, конечно, обо всем догадывался, произносит публичную проповедь о необходимости говорить правду. Под воздействием его слов Серапион достает из под своего одеяния украденное и показывает окружающим. Затем он простирается ниц и признается в тайном каждодневном употреблении пищи, и тогда — не когда он показал украденный хлеб, а в момент признания, вербального признания в своем тайном каждодневном принятии еды — в самый момент признания из его тела вырывается свет, заливающий залу, и повсюду распространяется отвратительный запах серы.

Как видите, в этом поучительном примере ключевой элемент — не то, что учитель знает истину, и даже не разоблачение молодым монахом своего поступка и предъявление объекта кражи. Главное — признание, вербальный акт признания, который совершается в конце и который демонстрирует, в некотором смысле, в соответствии со своей внутренней механикой, истину, реальность случившегося. Вербальный акт признания есть доказательство, манифестация истины. Почему? Думаю, потому, что, согласно Кассиану, добрые помыслы отличаются от злых тем, что злые трудно обнаружить. Если кто-то краснеет, вспоминая о них, если кто-то пытается скрыть свои мысли, если даже он просто не решается высказать их, это доказывает, что они не настолько хороши, как может показаться. Зло уже проникло в них. Поэтому вербализация представляет собой особый способ сортировки рождающихся мыслей. Об

их ценности можно судить по тому, сопротивляются они вербализации или нет. Кассиан объясняет источник этого сопротивления: Сатана как принцип зла несовместим со светом, и он противится, когда признание выводит его из темных уголков сознания на свет откровенной речи. Процитирую Кассиана: «...открыв свои поступки, ты поразил беса, уязвлявшего тебя при твоем молчании. До сих пор ты допускал ему обладать тобою, не противореча ему, не обличая его, а теперь, будучи выведен из твоего сердца и обнаружен, он уже не будет иметь в тебе места»[48]. Значит ли это, что монаху достаточно высказать свои мысли вслух, когда он будет один? Конечно, нет. Присутствие другого, даже если он молчит, даже если это безмолвное присутствие, — без такого присутствия признание невозможно, поскольку аббат, или брат, или духовный отец, выслушивающий признание, олицетворяет Бога. Вербализация мыслей позволяет открыть взору Господа все идеи, образы, влечения, одолевающие сознание, и под действием божественного света они неизбежно демонстрируют свою истинную сущность.

Таким образом, мы можем видеть, 1) что вербализация сама по себе обладает интерпретативной функцией. Вербализация содержит в себе способность *discretio*[49]. 2) Подобная вербализация — это не ретроспективный взгляд на прошлые поступки. Вербализация, к которой Кассиан побуждает монахов, — эта вербализация должна быть перманентной деятельностью, насколько возможно единовременной потоку мыслей. 3) Такая вербализация должна максимально глубоко проникать в мысли. Мысли, каковы бы они ни были, имеют непонятное происхождение, неясные корни, тайные стороны, и задача вербализации — выявить их происхождение и их тайные стороны. 4) Поскольку вербализация выводит на внешний свет глубинные движения мыслей, она также, благодаря тому же самому процессу, ведет человеческую душу из царства Сатаны к закону Божьему. Это означает, что вербализация есть способ обращения[50] (*metanoia*, как говорили греческие отцы), способ, благодаря которому обращение осуществляется и оказывает воздействие. Поскольку, находясь во власти Сатаны, человек был привязан к себе, вербализация как движение навстречу Богу заключается в отречении от Сатаны и в отречении от себя. Вербализация — это самопожертвование. Такую постоянную, всеохватывающую и жертвенную вербализацию мыслей, которая была обязательна для монахов в монастырских институтах, такую перманентную вербализацию мыслей греческие отцы называли *exagoreusis*[51].

[48] John Cassian, *Second Conference of Abbot Moses*, гл. 11, p. 312–313 at 312, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 11, ed. by Phillip Schaft and Henry Wace (Grand Rapids, MI: Eerdmans, repr. 1955); Иоанн Кассиан, *Второе собеседование аввы Моисея*, в *Писания* (М.: АСТ; Минск: Харвест. 2000), гл. 11, с. 237–239 (цит. на с. 238).

[49] «способность *diacrisis*, различения» [Ховисон].

[50] «ведущего к разрыву с собой» [Ховисон].

[51] *Technologies of the Self*, p. 43–49.

Следовательно, в христианстве первых веков обязанность высказывать истину о самом себе имела две основные формы: *exomologesis* и *exagoreusis*, и, как видите, они сильно отличаются друг от друга. С одной стороны, *exomologesis* представляет собой драматическое выражение кающимся своего статуса грешника посредством определенного рода публичной манифестации. С другой стороны, в *exagoreusis*'е мы имеем аналитическую и непрерывную вербализацию мыслей, и в этом отношении — полное подчинение воле духовного отца. Однако следует отметить, что подобная вербализация, как я только что сказал, есть также способ отречения от себя и отказа от желания быть субъектом воли. Поэтому правило признания в *exagoreusis*'е, правило перманентной вербализации, обнаруживает параллель в модели мученичества, характерной для *exomologesis*'а. Аскетическое умерщвление плоти и правило постоянной вербализации мыслей, обязанность изнурять тело и обязанность вербализировать мысли — они глубоко и тесно взаимосвязаны. Считается, что у них одна цель и одинаковый итог. В качестве общего элемента обеих практик можно выделить следующий принцип: откровенное высказывание истины о себе неотделимо — в этих двух раннехристианских упражнениях, — откровенное высказывание истины о себе неотделимо от обязанности самоотречения. Мы должны пожертвовать собой, чтобы открыть истину о себе, и мы должны открыть истину о себе, чтобы пожертвовать собой. Истина и жертва, истина о себе и жертва собой, глубоко и тесно взаимосвязаны. И мы должны понимать эту жертву не только как радикальное изменение способа жизни, но и как следствие применения формулы, гласящей примерно следующее: ты станешь субъектом манифестации истины тогда и только тогда, когда исчезнешь или уничтожишь себя в качестве реального тела или реальной экзистенции.

***

Давайте на этом остановимся. Мое выступление было слишком длинным и слишком схематичным. Я бы хотел, чтобы вы воспринимали сказанное в качестве отправной точки, одного из тех малых истоков, которые Ницше любил открывать в начале великих вещей. Рассмотренные монастырские практики подготавливают множество таких великих вещей. Прежде чем закончить, я упомяну некоторые из них. Во-первых, как вы можете видеть, появляется новый тип Я или, по крайней мере, новый тип отношений с собой. Вы помните, о чем я говорил вам на прошлой неделе: греческая технология себя — или философские техники себя — должна была производить Я, в котором могли бы, в котором должны были бы постоянно совмещаться — в форме памяти — субъект знания и субъект воли[52].

[52] «то, что я называю гномическим Я. В начале лекции я отметил, что гностические движения ставили вопрос о достижении онтологического единства знания души

Я думаю, что в христианстве мы обнаруживает появление гораздо более сложной технологии себя. Эта технология себя поддерживает различие между знанием о бытии, знанием о словах, знанием о природе и знанием о себе, причем знание о себе обретает форму в ходе конституирования мышления как поля субъективных данных, подлежащих толкованию. Роль толкователя состоит в непрерывной работе вербализации мельчайших движений мысли, поэтому мы можем сказать, что христианское Я, соответствующее подобной технике, является гносеологическим Я.

Второй момент, который кажется мне важным, заключается в следующем. Как мы могли заметить, для раннего христианства характерно колебание между технологией истины о себе, ориентированной на манифестацию грешника, манифестацию бытия, — то, что мы могли бы назвать онтологическим устремлением христианства, т. е. *exomologesis*'ом, — и иного рода технологией истины, ориентированной на дискурсивный и перманентный анализ мысли, т. е. *exagoreusis*'ом, который мы могли бы связать с эпистемологическим устремлением христианства. И, как вам известно, после множества конфликтов и видоизменений вторая разновидность технологии — эпистемологическая технология себя, или технология себя, ориентированная на перманентную вербализацию и открытие самых потаенных движений своего Я, — по прошествии нескольких веков эта форма возобладала и теперь доминирует.

Но даже в герменевтических техниках, наследующих *exagoreusis*'у, производство истины должно соответствовать, как вы помните, очень строгому условию: герменевтика себя предполагает пожертвование своим Я. И в этом, на мой взгляд, заключается глубокое противоречие или, если хотите, великое достоинство христианских технологий себя: истина невозможна без самопожертвования[53]. Думаю, одна из основных проблем западной культуры состояла в поиске возможности основания герменевтики себя не на самопожертвовании, как в раннем христианстве, а, напротив, на позитивном, на теоретическом и практическом созидании своего Я. Эта цель стояла и перед правовыми институтами, и перед медицинскими и психиатрическими практиками, и перед политической и философской теорией — конституировать субъективность в качестве источника позитивного Я. Мы могли бы назвать это перманентным антропологизмом западного мышления. И мне кажется, что данный антропологизм связан с глубочайшим желанием заместить позитивной фигурой человека ту жертвенность, которая для христианства

и знания бытия. Таким образом, в христианстве может конституироваться то, что можно было бы назвать гностическим Я» [Ховисон].

[53] «Это объясняет ключевую роль исповедания грехов в христианстве. Вербализация исповедания грехов институционализируется как дискурсивная игра истины, которая предполагает пожертвование собой» [Ховисон].

была условием открытия себя в качестве поля бесконечной интерпретации[54]. На протяжении последних двух столетий основная проблема заключалась в обнаружении позитивного основания технологий себя, разрабатывавшихся нами в течение многих веков[55]. Однако, быть может, пришло время задаться вопросом, действительно ли нам нужна герменевтика себя? Возможно, проблема Я — это не проблема открытия того, что́ оно представляет собой в своей позитивности; возможно, проблема не в открытии позитивного Я и не в позитивном обосновании Я. Возможно, наша сегодняшняя проблема заключается в открытии того, что Я — не более, чем исторический коррелят технологии, возникшей в определенный момент нашей истории. Возможно, проблема в том, чтобы изменить эту технологию[56]. В таком случае, одной из главных политических проблем современности является, в строгом смысле слова, политика нас самих.

Что ж, большое вам спасибо.

Перевод с английского Андрея Корбута

[54] «Вдобавок, мы можем сказать, что одна из проблем западной культуры заключалась в том, каким образом мы можем сохранить герменевтику себя и избавиться от необходимости самопожертвования, которое было связано с данной герменевтикой с момента зарождения христианства» [Ховисон].

[55] «и унаследованных нами от первых веков христианства? Нужен ли нам позитивный человек, который служит основанием подобной герменевтики себя?» [Ховисон].

[56] «или, возможно, избавиться от этих технологий и тогда избавиться от жертвы, которая с этими технологиями связана» [Ховисон].